

「無の有」について

金 俊 佑

1. 序論

『中辺分別論』第一章の後半部は空性を主題とする。そのなかでも、空性の記述が始まる第十三偈においては、四つの相を挙げて空性の相を説明する。

「無の有」は、その四つの相のうち、第二番目の相として登場する。

ラトナーカラシャーンティが著した唯識学派の綱要書、『中観莊嚴教示』と『般若波羅蜜多優婆塞舍』は、『中辺分別論』の当箇所を採用して唯識学派が有する空理解を記述し¹⁾、清弁の『般若燈論』、『中観心頌』においても、『中辺分別論』に基づいて唯識学派の空理解を紹介する²⁾。さらに、清弁は、それら文献において、空性の四つの相の一つである「無の有」に対する批判も行っている³⁾。このようなラトナーカラシャーンティと清弁との著作からみれば、

『中辺分別論』における空性の記述は唯識学派が有する空理解を代表するものであると言える。そして、清弁が、「無の有」という概念を批判の対象としている点から、「無の有」が唯識学派の空理解の特徴になると言えるであろう。

一方、「無の有」とともに、唯識学派の空理解の特徴を見せるもう一つのも

1) 『中観莊嚴教示』[D hi 224b8 ; 225a7] (『中辺分別頌』の第十三偈)、[D hi 225a7-8] (『中辺分別頌』第十四偈)、[D hi 225b3-4] (『中辺分別頌』第十六偈、第二十一偈、第二十二偈)。『般若波羅蜜多優婆塞舍』[D hi 140a3-4] (『中辺分別頌』の第十三偈)、[D hi 140b3-4] (十六偈、第二十一偈、第二十二偈)。

2) 『般若燈論』[D tsha 247a5-6] (『中辺分別頌』の第十三偈)。『中観心頌』[D dza 20a4] (『中辺分別頌』の第十三偈)、[D dza 20a4-5] (『中辺分別頌』の第十四偈)。

3) 『般若燈論』[D tsha 247a5-b2]、『中観心頌』[D dza 20b1-5]。

のは「空性の定型句」である⁴⁾。「菩薩地」を始めとして、唯識学派の諸文献では「空性の定型句」に基づいた空の叙述が認められる。

本稿の目的は唯識学派が提示する「無の有」という概念がいかなるものであるかを解明することにある。まず、「空性の定型句」という唯識学派が採用する空の記述より唯識学派が有する基本的な空理解を明らかにし、「無の有」を「空性の定型句」との関係で考察する。そして、『中辺分別論釈疏』の註釈に依拠して『中辺分別論』で登場する「無の有」の意味を究明する。

2. 唯識学派と「空性の定型句」

「空性の定型句」とは、『中阿含』「小空経」に起源を置く空に対する定式化された表現として、何かが空であるというときの空の意味を記述したものである⁵⁾。「空性の定型句」は「Aは空である」ということを、「AにBがないとき、AはBについて空である。そして、Aに余れるもの、Cは存在する」と記述する。

この定型句には、A、B、Cの三つの項と空、無、有の三つの概念とが登場する。そして、三つの項において中心になるのはAである。BはAにないものとして、CはAに余れるものとして規定されるからである。同様に、三つの概念において中心になるのは空である。「Aは空である」という表現はAにおけるBの無とCの有として分析されるからである。このように、「空性の定型句」はAを中心とする三つの項と、空を中心とする三つの概念とから構成される。そして、それぞれ、Aは空なるもの、Bは無なるもの、Cは有なるものとして規定される。

「空性の定型句」が空、無、有の三つの概念から構成されるということは、

4) 諸唯識文献において登場する空に対する定型的な表現を指摘し、その起源を明らかにした最初の論文は長尾 [1968] である。そして、空に対する定型的な表現を「空性の定型句」と名付けた最初の論文は向井 [1974] である。

5) Majjhima Nikāya (No. 121), Cūḷasuṇṇatasutta (PTS ed., III p. 104ff.); 『中阿含』(一九〇)「小空経」[T1. 736c27-738a2]; mdo chen po stong pa nyid ces bya ba [P 956] mdo sna tshogs, lu 274b2-278a7 (vol. 38, p.278)]。

空の意味が無に限定されないことを示す。空によって無として否定されるのはA、B、Cの三つの項のうち、Bのみであって、Cは有として肯定されるからである。それゆえに、空にはBという無の側面とCという有の側面がともに存在する。したがって、空として規定されるAは無、あるいは、有のどちらかによって規定されるものではない。そして、このように、空なるAに有と無との意味がともにあるということが矛盾を意味するとは言えない。Aが有でありながら無であるのではないからである。無なるものはBであり、有なるものはCである。このように、空は有と無との両面を有するということが「空性の定型句」から導かれる空の意味である。したがって、空に何かを否定する無の意味があるのは確かであるが、空がただ無だけを意味するとは言えない。「空性の定型句」は空を通じて、「余れるもの」(C) という否定されないものの実在を肯定しているからである。

唯識学派が採用している「空性の定型句」の特色はこの「余れるもの」にある。例えば、『明句論』においては、空を無自性と言い換え、空の持つ無の意味を示す。しかし、空が無自性を意味するといえども、空が、すなわち、無であるのではないと指摘する⁶⁾。それゆえに、空に無の意味を認めるけれども、空がただ無であると理解しないのは唯識学派の「空性の定型句」に限ったものではない。したがって、「空性の定型句」の特色はC項にある。Cという、空による否定ののちに「余れるもの」の実在性を積極的に認めることに「空性の定型句」が有する空理解の特徴がある。Cの実在を認めることにより、空には無だけではなく有の意味もあるようになる。唯識学派はこの「空性の定型句」に基づいて空を理解する。

「空性の定型句」は『瑜伽師地論』『菩薩地』や、『阿毘達磨集論』、『顯揚聖教論』、『中辺分別論』において認められ、唯識学派が共有する空理解の典型として見なされる⁷⁾。そして、これら文献は、有無の両概念をともに主張する文

6) 『明句論』[491, 2-3; 491, 16-17; 496, 10]。

7) 「空性の定型句」が唯識学派にとって一般的に受け入れられた空理解であったことは長尾[1968: p. 26, 4-7]によって指摘されている。また、それは様々な先行研究においても支持されている。しかし、『解深密経』に関しては、空性に関する記述が違った形で登場する。当該箇所については最近、サンスクリット文が李学竹・加納和雄[2017]によって『牟尼意趣莊嚴』より回収された。和訳とともに引用すれば(李学竹・加納和雄

脈で「空性の定型句」を登場させている。すなわち、「菩薩地」は、仮説された一切法の無とその仮説の所依になる事物 (vastu) の有を述べる文脈で、この定型句を登場させる。そして、『中辺分別論』においては、虚妄分別と所取・能取の二取と空性のうち、二取は無であり、虚妄分別と空性は有であることを述べる文脈で、この定型句を登場させる。この二つの文献は、いずれも、空というのは、あるものの無のみならず、別のあるものの有をも意味する概念であることを意識している。また、『阿毘達磨集論』と『顯揚聖教論』においては、この定型句が空性の相を定義する文脈で登場する。そして、両文献は空性を有と無の意味をともに持つものとして定義する。

以上のように、「空性の定型句」と代表される唯識学派の空理解は空を無一辺倒で理解するものではない。空を通じて現れる有の意味も肯定し、空には無と有との意味があると認める理解である。以下、先に触れた各文献において登場する「空性の定型句」の記述を具体的に検討する。

3. 諸文献における定型句の解釈

「菩薩地」、『阿毘達磨集論』と『顯揚聖教論』、『中辺分別論』においては、「空性の定型句」に基づいた空の理解が窺われる。しかし、定型句を構成する三つの項のうち、実在性が認められるものであるCの項においては、不一致を

[2017 : p.14, 7-10 ; p. 20, 4-7])、次のようである。

yat tūktam sandhinirmocanasūtre |
yat paratantralakṣaṇasya pariniṣpannalakṣaṇasya ca sarvaprakāraṃ sāmkleṣi-
kavaiyavadhānīkenātyantarahitātā tasya tatrānupalabdhiḥ, idam ucyate samas-
tam śūnyatālakṣaṇam iti |

いっぽう『解深密經』に次のように説かれた。

依他起性と円成実性が、雑染なる〔遍計性〕と浄化なる〔遍計性〕をあらゆる点で離れている場合、それ〔遍計性〕の認識はない。このことが完全な空性の相といわれる。

この引用文からみれば、『解深密經』では空性が三性と結合され、三性の概念により説明されている。また、依他起性に遍計所執性が存在しないのが円成実性であるということも見いだせない。さらには、「空性の定型句」において有として肯定される余れるものの発想も認められない。以上の特徴に基づけば、『解深密經』は「菩薩地」等の文献と異なる空理解を有すると言えるであろう。

見せる。そこで、「空性の定型句」において、余れるもの、有として肯定されているもの、Cに焦点を当てて、以上の諸文献における定型句の解釈を考察する⁸⁾。

① 「菩薩地」

「菩薩地」においては、仮説のみならず仮説の所依になる事物 (vastu) までも無であると損滅する見解を批判する文脈で、その損滅の見解は誤った空性の理解 (悪取空) に起因するものであると指摘し、空性に対する正しい理解 (善取空) として「空性の定型句」を提示する。

「菩薩地」[47, 8-48, 3]

kathaṃ punar durgr̥hitā bhavati śūnyatā. yaḥ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca necchati yena śūnyam tad api necchati yat śūnyam iyaṃ evaṃrūpā durgr̥hitā śūnyatety ucyate. tat kasya hetoḥ. yena hi śūnyaṃ. tadasadbhāvāt. yac ca śūnyaṃ tat sadbhāvāc chūnyatā yujyeta. sarvābhāvāc ca kutra kiṃ kena śūnyaṃ bhaviṣyati. na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate. tasmād evaṃ durgr̥hitā śūnyatā bhavati. kathaṃ ca punaḥ sugr̥hitā śūnyatā bhavati. yataś ca yad yatra na bhavati. tat tena śūnyam iti samanupaśyati. yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati. tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti. iyaṃ ucyate śūnyatāva-krāntir yathābhūtā aviparītā. tadyathā rūpādisaṃjñake yathānirdiṣṭe vastuni rūpam ity evamādiprajñaptivādātmaṃ dharmaṃ nāsti. atas tad rūpādisaṃjñakaṃ vastu tena rūpādi saṃjñakena prajñaptivādātmanā śūnyaṃ. kiṃ punas tatra rūpādisaṃjñake vastuṇy avaśiṣṭam. yad uta tad eva rūpam ity evamādiprajñaptivādāśrayaḥ. tac cobhayaṃ yathābhūtaṃ prajānāti yad uta vastumātraṃ ca vidyamānaṃ vastumātre ca

8) 長尾 [1968; 1978]、向井 [1983] と阿理生 [1984] とにおいても以上の四つの文献における「空性の定型句」解釈が検討されている。本稿は、これら先行研究をふまえて、「無の有」の背景としての「空性の定型句」という観点で、Cの解釈の違いを中心に内容を補足する。

prajñaptimātram na cāsadbhūtam samāropayati.

さて、どのように空性は誤って把握されるのか。ある沙門や婆羅門は、あるもの (B) について空であるときのそのあるもの (B) を「有であると」認めない。また、「そのあるもの (B) について」空であるもの (A)、それ (A) も「有であると」認めない。以上のようなこれが誤って把握された空性であると言われる。それはどうしてか。なぜならば、あるもの (B) について空であるときのそのあるもの (B) は存在しないから、また、空であるもの (A)、それ (A) は存在するから、空性は成立するであろう。一切が存在しないから、どこで、何が、何について空であるとなるであろうか。〔一切が存在しないとすれば〕あるもののあるものについての空性とは成立しない。それゆえに、このようなことが誤って把握された空性である。

それでは、どのように空性は正しく把握されるのか。あるもの (B) が、あるもの (A) に、存在しないから、そのあるもの (A) はそれ (B) について空であると正しく見る。さらに、そこに (A) 余っているもの (C)、それ (C) は今実在すると如実に知る。これが、如実なる、顛倒されていない、空性に入ると言われる。すなわち、「言説されるとおりの色等として名付けられた事物 (vastu)」(A) において、「色等としての仮説を本質とする法」(B) は存在しない。それゆえに、その色等として名付けられた事物 (vastu) は、その色等としての仮説を本質とする〔法〕について、空である。さらに、その色等として名付けられた事物 (vastu) において、余っているものは何であるか。すなわち、その「色等としての仮説の所依」(C) である。そして、その両者を如実に知る。すなわち、〔その両者とは〕現存する事物だけがあるということと、事物だけであることに対して仮説することだけがあるということである。実在しないものを増益させない。

この箇所は仮説されたもの、仮説を本質とするものは無であるが、その仮説の所依になるものは有であるということを示すために、「空性の定型句」を用

いる。これより、「菩薩地」には空の有する有と無との意味が認められていることが確認される。「菩薩地」が挙げている「空性の定型句」における A、B、C はそれぞれ次のようである。

A：色等として名付けられた事物 (rūpādīsaṃjñakam vastu)

B：色等としての仮説を本質とする法 (rūpam ityevamātiprajñapti-vādātmako dharma)

C：色等としての仮説の所依になるもの (rūpam ityevamātiprajñapti-vādāśraya)

このうち、有として存在性が肯定される C は無として否定される B の所依になるものであって、事物 (vastu) のことを指す。そして、無なる B と有なる C の間には C が B の原因になる因果関係が設定される。

② 『阿毘達磨集論』

『阿毘達磨集論』においては「空性の定型句」が空性の相を述べる文脈で登場する。

『阿毘達磨集論』 [D ri 76b3-b6]

སྒྲིབ་པའི་མཚན་ཉིད་གང་ཞིན། གང་ལ་གང་མེད་པ་དེ་ནི་དེས་རྫོང་པར་ཡང་དག་པར་ཆེས་སུ་མཛོང་བ་ལྟེ། འདི་ལ་སྒྲག་མ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་འདིར་ཡོད་པའོ་ཞེས་ཡང་དག་པ་ཇི་སྟབས་བཞིན་
‘དུ་རབ་ཏུ་ཤེས་སོ། ། འདི་ནི་རྫོང་པ་ཉིད་ལ་འབྲུག་པ་ཡང་དག་པའི་སྟུང་བ་ལྟེ། ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་ཞེས་བྱའོ། ། གང་ན་ཅི་ཞིག་མེད་ཅེ་ན། བྱང་པོ་དང་ཁམས་དང་སྦྲེ་མཆོད་ན་མས་ལ་
‘རྟག་པ་དང་བརྟན་པ་དང་ཐེར་བྱག་པ་དང་མི་འབྱུར་བའི་ཚས་ཅན་དང་བདག་དང་བདག་གི་མེད་དོ། ། དེ་སྟབས་ན་དེ་དག་ནི་དེས་རྫོང་དོ། ། དེ་ལ་སྒྲག་མ་ཡོད་པ་ཅི་ཞིག་ཅེ་ན། གང་བདག་
མེད་པ་དེ་ཉིད་དེ། དེ་རྟེན་བདག་ནི་མེད་ཀྱི་བདག་མེད་པ་ནི་ཡོད་པར་རྫོང་པ་ཉིད་ཁོང་དུ་རྟུང་པར་བྱའོ། ། འདི་ལས་དགོངས་ནས་བཙོན་ཆུན་འདས་ཀྱིས་ཡོད་པ་ཡང་ཡོད་པར། མེད་པ་ཡང་
མེད་པར་ཡང་དག་པ་ཇི་སྟབས་བཞིན་‘དུ་རབ་ཏུ་ཤེས་སོ། ། ཞེས་གསུངས་སོ། །

空性の相は何であるか。あるもの (A) にあるもの (B) が存在しない。それ (A) はそれ (B) について空であると正しく見る。ここ (A) に余れるもの (C)、それ (C) はここ (A) に存在すると如実に知る。これが空性に入る正しい見解であって、無顛倒であると言う。そこ (A) に何 (B) が存在しないか。蘊・界・処において、常・堅固・不変・不壊の基

体（chos can）と我と我所が存在しない。それゆえに、それらはそれらについて空である。そこ（A）に存在する余れるもの（C）とは何であるか。無我、まさに、それである。このように我は無であるが、無我は有である
と空性を理解すべきである。それゆえに、世尊は密意して「有を有として
如実に知る。無を無として如実に知る」と説いたのである。

この引用文からみれば、空性の相は有と無の意味をともに有する。それゆえに、『阿毘達磨集論』の空理解は「空性の定型句」と一致すると言える。そして、定型句を構成する三つの項は、次のように、規定される。

A：蘊・界・処

B：常・堅固・不変・不壊の基体と我と我所

C：無我

ここで、無として否定されるもの（B）は常等の属性を有する基体や我、我所である。そして、有として肯定されるもの（C）は、そのような我等がないこと、すなわち、無我である。この場合、Bの否定自体が、そのまま、Cと設定される。これは「菩薩地」においては見いだせなかったことである。さらに、『阿毘達磨集論』においては空の文脈で、「菩薩地」のように、事物（vastu）というものは登場しない。それゆえに、『阿毘達磨集論』と「菩薩地」は「空性の定型句」に基づいた空理解においては一致を見せるが、Cの規定においては差異を見せると言える。

③『顯揚聖教論』

『顯揚聖教論』においては「空性の定型句」が偈頌の形で登場する。そして、散文部ではそれを空の自相と関連付けて説明する。ここでの空の自相とは非有非無の無二である。これより、『顯揚聖教論』の空理解は「空性の定型句」に基礎することが確認される。

『顯揚聖教論』[T31. 553b18-c02]

云何成立空相。當知空相有三種。一自相。二甚深相。三差別相。云何自相。頌曰。

若於此無有 及此餘所有

隨二種道理 說空相無二

論曰。空自相者。非定有無。非定有者。謂於諸行中衆生自性及法自性畢竟無所有故。非定無者。謂於此中衆生無我及法無我有實性故。隨二種道理者。謂即於此中無二種我道理。及有二種無我道理。隨此二種故說空性無有二相。一非有相。二我無故。二非無相。二無我有故。何以故。此二我無即是二無我有。此二無我有即是二我無故。是故空性非定有相非定無相。

どのように空相は成立するのか。空相には三種があると知るべきである。第一は自相であり、第二は甚深相であり、第三は差別相である。何が自相であるか。偈頌によって述べる。

もし、ここに無があり、また、ここに余るものがあれば、

二種の道理に従って、空相は無二であると説く

論によって述べる。空の自相は決して有でもなく無でもない。決して有ではないということは、諸行の中に衆生自性と法自性が畢竟無だからである。決して無ではないということは、これら（諸行）の中に衆生無我と法無我が実性を有するからである。「二種の道理に従って」とは、すなわち、このうち、二種の我は無であるという道理と、二種の無我は有であるという道理とである。この二種の〔道理に〕従うから、空性には二相がないと説く。一、有相ではない。二〔種〕の我（衆生自性・法自性）は無だからである。二、無相ではない。二〔種〕の無我（衆生無我・法無我）は有だからである。なぜであるか。この二種の我の無が、すなわち、二種の無我の有だからであり、この二種の無我の有が二種の我の無だからである。それゆえに、空性は決して有を相とするのでもなく、無を相とするのでもない。

諸行において衆生自性と法自性とは無であるから非有であり、衆生無我と法無我とは有であるから、非無である。それゆえに、空は有と無から離れた無二

を自相とする。『顕揚聖教論』で規定する「空性の定型句」の三つの項は次のようである。

A：諸行

B：衆生自性と法自性

C：衆生無我と法無我

『顕揚聖教論』で提示する三つの項は、表現上の差異を除いては、『阿毘達磨集論』と一致する。特に、CをBの否定自体とすることにおいては『阿毘達磨集論』と完全な一致を見せる。また、事物 (vastu) という概念も登場させていないから、『顕揚聖教論』は、『阿毘達磨集論』と同一の空理解を持ち、それゆえに、「菩薩地」とは区別されると言える。

④『中辺分別論』

『中辺分別頌』の第一章第一偈は、所取・能取の二取は無であり、虚妄分別と空性とは有であると虚妄分別、二取、空性の三つの概念の有無を弁別する。

『中辺分別頌』には「空性の定型句」が登場しない。しかし、世親は、以下のように「空性の定型句」を用いて有無の弁別を註釈する。

『中辺分別論』[17, 16-18, 7]

**abhūtaparikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate | śūnyatā vidyate tv
atra tasyām api sa vidyate ||**

tatrābhūtaparikalpo grāhyagrāhakavikalpaḥ | dvayaṃ grāhyaṃ grāha-
kañ ca | śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena vira-
hitatā | tasyām api sa vidyate ity abhūtaparikalpaḥ | evaṃ yad yatra
nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar
atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīty
aviparītaṃ śūnyatālakṣaṇam udbhāvitam bhavati |

虚妄分別は存在する。そこにおいて二つは存在しない。

しかし、空性はその中に存在する。それにおいても、それは存在する。ここで「虚妄分別」とは所取と能取とを分別することである。「二つ」とは所取と能取とである。「空性」とはその虚妄分別が所取・能取性から離れていることである。「それにおいても、それは存在する」とは虚妄分別が〔存在するということ〕である。このように、あるもの（A）にあるもの（B）が存在しないとき、そのあるもの（A）はそれ（B）について空であると如実に正しく見る。また、そこに余ったもの（C）、それこそが今ここに実在するものであると如実に知ると言う顛倒されない空性の相が示された。

そして、世親の註釈では直接的に記述されていないが、安慧の註釈によれば、上記の三つの概念は、次のように、定型句の三つの項と対応する⁹⁾。

A：虚妄分別（abhūtaparikalpa）

B：所取・能取（grāhyagrāhaka）

C：空性（śūnyatā）

ここで、無として否定されるBは所取・能取である。そして、有として肯定されるCは空性である。このように、『中辺分別論』においても「空性の定型句」に基づいた空の理解は維持される。そして、有として肯定されるC、空性は、「虚妄分別が所取・能取性から離れていること¹⁰⁾」である。すなわち、Bの否定そのものを、そのまま、Cとするのである。これは『阿毘達磨集論』と『顯揚聖教論』とにおいても登場するCの規定であった。反面、「菩薩地」のように、事物（vastu）という概念は登場しない。したがって、『中辺分別論』の空理解は『阿毘達磨集論』と『顯揚聖教論』に一致し、「菩薩地」とは

9) 『中辺分別論釋疏』[14, 10-13]。しかし、安慧は虚妄分別を「空性の定型句」のAに該当させているが、また、余れるものでもあると註釈している。

10) 「虚妄分別が所取・能取性から離れていること」は『中辺分別論』の abhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitatā の翻訳である。この箇所の bhāva を「関係」と訳する傾向もあるが、『中辺分別論釋疏』において収集される当語句の言い換えと登場文脈とから考えて「関係」と訳しなかった。この点に関しては稿を改めて述べたい。

差異を見せると言える。

以上のことを纏めれば、これら四つの文献は「空性の定型句」的な空理解、すなわち、空には有の意味と無の意味があるということに関しては一致する。しかし、「空性の定型句」を構成する三つの項のうち、「余れるもの」、Cの理解に関しては差異を見せると言える。「菩薩地」はCを事物(vastu)としている反面、『阿毘達磨集論』等は無我、無我性、空性としているからである。このような差異は定型句を構成する三つの項のうち、BとCとの関係の差異に連結される。「菩薩地」ではCがBの原因である。それゆえに、CがあるときBがあり、CがないときにはBがない。一方、『阿毘達磨集論』等の文献はCをBの否定そのものになっている。それゆえに、CがあるということがBがないということである。「菩薩地」とは反対に、CがあるときにBがなく、CがないときにはBがあるのである。したがって、これら四つの文献は皆「空性の定型句」に基づいた空理解を共有するが、空により有として肯定されるCの理解に関しては、「菩薩地」と『阿毘達磨集論』、『顕揚聖教論』、『中辺分別論』とに二分されると言える。

この『阿毘達磨集論』、『顕揚聖教論』、『中辺分別論』が共有するCの理解は『中辺分別頌』で「無の有」という概念と連結される。そこで、『中辺分別頌』における「無の有」の記述に基づいて「無の有」の意味を究明することにする。

4. 「無の有」とは何か

「無の有」は、『中辺分別頌』において、空性が有する四つの相の一つとして登場する。四つの相とは、「二取の無」、「無の有」、「非有非無」、「不一不異」である¹¹⁾。空性は「二取の無」と「無の有」という無と有との二つの側面を持つ。それゆえに、空性は有や無のいずれによって規定されない「非有非無」のものである。「二取の無」と「無の有」とは「非有非無」である空性の根拠になる。そして、空性は法性であって、法である虚妄分別と「不一不異」の関係

11) 『中辺分別論』[22, 23 - 23, 11]

にある。以上が『中辺分別頌』が提示する四つの相によって現れる空性の意味である。

空性が非有非無の相を有するという理解は空性に無のみならず、有の意味もあると認めることであって、「空性の定型句」の空理解と軌を一つにすることである。したがって、『中辺分別頌』における空性の理解は「空性の定型句」を継承すると言える。また、非有非無である空性が有する非無の側面、有的な側面は、四相のうち、「無の有」の相を通じて現れる。それゆえに、「無の有」は、「空性の定型句」において、空の有的な側面を表すもの、余れるものであるCに相当すると言える。したがって、このことより、「無の有」の背景には「空性の定型句」があるということが確認される。

安慧は「無の有」を次のように註釈する。

『中辺分別論釈疏』[47, 1-3]

abhāvasya bhāva iti kim etat / abhāvasyātmatvam astitvam / anyathā dvaya-bhāvasyāstitvam eva syāt | tadabhāvasya bhāvato 'vidyamānatvāt—^[12]

「無の有」というこれは何であるか。無という本性 (bdag nyid, *ātmatva*) が存在するということである。そうでなければ、二〔取〕の有が存在することになってしまうであろう。それ（二取）の無が、有として (bhāvatas)、存在しないからである。

『中辺分別論釈疏』[263, 6-8]

na hi dvayābhāvo dvayābhāvasvarūpeṇābhāvaḥ / so 'bhāvaḥ syāc ced dvayasyāstitvaṃ syān na ca syād abhūtaparikalpasya dharmatā yathānityaduḥkhatā ^[13]

12) 引用文中のイタリック体の箇所は『中辺分別論釈疏』の梵文写本の散失箇所に対する還梵文である。『中辺分別論釈疏』には *tadbhāvasya śūnyatāvidyamānatvāt* となっているが、Ms と Bh/T と St と O に従って校訂した。また、対応するチベット訳 [D bi 212a4-a5] は *དངོས་པོ་མེད་པའི་དངོས་པོ་ཞེས་བྱ་བ་དེ་དག་གང་ཡིན། དངོས་པོ་མེད་པའི་བདག་ཉིད་ནི་ཡོད་པ་ཉིད་ན།*

གཞན་དུ་ན་དེའི་དངོས་པོ་མེད་པའི་དངོས་པོ་སྟངས་མེད་པའི་ཕྱར་ན། གཉིས་ཀྱི་དངོས་པོ་ཡོད་པ་ཉིད་དུ་འགྱུར་ན། である。

13) 対応するチベット訳 [D bi 212b5-b6] は *གཉིས་ཀྱི་དངོས་པོ་མེད་པ་ནི་གཉིས་ཀྱི་དངོས་པོ་མེད་པའི་ངོ་བོ་མེད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་མེད་དུ་ཁྱེན་ན་གཉིས་པོ་ཡོད་པ་ཉིད་དུ་འགྱུར་ཞིང་། ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་པ་ཀུན་རྟག་པའི་ཚོས་ཉིད་དུ་ཡང་མི་འགྱུར་ཏེ། དཔེར་ན་མི་རྟག་པ་ཉིད་དང་རྒྱག་བཟུལ་བ་ཉིད་བཞིན་ན།* である。

「二の無」とは二の無という本質 (ngo bo, *svarūpa*) としては無であるのではない。それ(二の無という本質)が無であれば、二の有になり、虚妄分別の法性にもならないであろう。例えば、無常性と苦性とのようである。

第一の引用文は「無の有」という語の登場につれ、語自体を説明する文脈でなされた註釈であり、第二の引用文は空性が有する非有非無の相のうち、非無のことを説明する文脈でなされた註釈である。この二つの引用文は共通的に二つの点を挙げて「無の有」の意味を説明する。一つは「無の有」といって有として肯定するものに関することであり、もう一つは「無の有」が「二の有」と有する関係に関することである。

まず、「無の有」において「無」が指すのは「二取の無」である。したがって、「無の有」とは「二取の無の有」である。これは二取の否定自体を有として肯定することであって、先に触れた『阿毘達磨集論』等のCの理解と同一の構造のものである。それゆえに、「無の有」は、「菩薩地」が示している「空性の定型句」とは差異を見せると言える。

これは「菩薩地」から始まった唯識学派の「空性の定型句」が、『阿毘達磨集論』と『顕揚聖教論』との段階で思想的な変化を経て、『中辺分別頌』に至って「無の有」という概念に代替された可能性を示唆する。無着は『中辺分別頌』で「無の有」を空性の相の一つとして提示する。そして、世親は『中辺分別論』で、空性を「空性の定型句」を用いて註釈する。したがって、「無の有」は「空性の定型句」と無関係なものではない。さらに、『中辺分別論』が提示する「余れるもの」は『阿毘達磨集論』と『顕揚聖教論』と一致する。これは、同様に、『中辺分別頌』の「無の有」が『阿毘達磨集論』と『顕揚聖教論』との「空性の定型句」理解に基づいて出現した概念である可能性を示唆する。それゆえに、「無の有」は『阿毘達磨集論』、『顕揚聖教論』の「空性の定型句」の解釈を継承したものであると言える。

また、安慧は「二取の無」を意味する「無」に本性 (bdag nyid, *ātmatva*) や本質 (ngo bo, *svarūpa*) という語を加えて「有」として肯定する。したがって、「無の有」において「有」が指すのは「二取の無」という本性や本質で

ある。これは「二取の無」が本性や本質という形で抽象化され、有として肯定されることを意味する。

本性とは法の本性、法性であり、空性を意味する。法とは、『中辺分別論』の文脈においては、虚妄分別を指し、安慧の註釈によれば、二取との関係で「所取・能取から離れたもの (grāhyagrāhakarāhita)」と定義されるものである¹⁴⁾。これは空性の四つの相のうち、「二取の無」に該当する。一方、空性は、二取との関係で虚妄分別が「所取・能取から離れたこと (grāhyagrāhakarāhitatā)」と定義される¹⁵⁾。これは法である虚妄分別が所取・能取から離れていることを抽象化したことである。したがって、空性は法の本性、法性であり、「二取の無」がその内容になるものである。

「無の有」はこのような意味の「無」と「有」とから構成される。それゆえに、「無の有」は空性が「二取の無」を内容とすることと、「本性」というあり方で存在するということを表す概念である。「無の有」により、空性は諸法の本性、法性としての実在性を獲得する

上記の二つの引用文が共通的に挙げているもう一つの点、「無の有」が「二の有」と有する関係は、「無の有」が「二取の無」を本性として抽象化したものであることを確認させる。「無の有」がなければ「二取の有」になると述べているからである¹⁶⁾。このことより、「無の有」と「二取の無」とが、それぞれ、空性の有的な側面と無的な側面とを現していても、両者間には相互対立の矛盾関係が成立するのではないということがわかる¹⁷⁾。

14) 『中辺分別論釈疏』[10, 16 ; 11, 17 ; 13, 22 ; 22, 3-4]

15) 『中辺分別論釈疏』[11, 2 ; 12, 3 ; 22, 16 ; 23, 10]

16) 「無の有」がなければ「二取の有」になるということは「無の有」と「二取の無」とが同一の意味であることを示す。「二取の無」と「無の有」とを同一の意味と理解するのは前で引用した『顕揚聖教論』[T31. 553b29-c01]と『大乘莊嚴經論』[65, 6-13]においても窺われる。『大乘莊嚴經論』においては、空性ではなく、円成実性を説明する箇所、円成実性の自性の一つとして有無平等性が述べられている。そして、これに関して、安慧は『経莊嚴註疏』[D mi 188a2-3]において、空性があるところに、所取・能取の無があり、所取・能取の無があるところに、空性の有があるから有無は平等であると註釈する。また、安慧は『中辺分別論』第一章の第一偈と『大乘莊嚴經論』第九章の第七十八偈をその典拠として挙げている。

17) この両者間を矛盾関係と理解する見解もあるが(海野 [1966])、「無の有」は「二取の無」を抽象化したものであるから、両者間には矛盾関係が形成するとは考えがたい。

以上の分析を整理してみれば、「無の有」は空性の内容とあり方とを表す概念であり、法性としての空性を有として認める概念である。そして、「無の有」は非有非無である空性の非無の面を表すものである。したがって、基本的に「無の有」は「空性の定型句」を背景とするものであり、定型句のうち、「余れるもの」、C項に相当するものである。さらに、「無の有」は「二取の無」をそのまま有として肯定するものであるから、「空性の定型句」の空理解を共有する文献の中でも「菩薩地」よりは『阿毘達磨集論』等に近似すると言える。

5. 結論

以上、考察してきた内容は次のように整理される。

『中辺分別頌』において空性の一つの相として登場する「無の有」は、「空性の定型句」とともに、唯識学派の独特の空理解を成し、前者は後者を背景として出現した概念であると言える。「空性の定型句」は空に有と無との意味があるという空理解であり、「無の有」は非有非無である空性の非無の側面である。それゆえに、「無の有」は「空性の定型句」を背景として成立した概念であると言える。

さらに、「無の有」は『阿毘達磨集論』や『顯揚聖教論』の「空性の定型句」の理解を継承したものである。「空性の定型句」の核心になるのは「余れるもの」であるが、それに関する規定の違いにより、『阿毘達磨集論』・『顯揚聖教論』・『中辺分別論』と「菩薩地」とに二分される。「無の有」は、これらのうち、『阿毘達磨集論』と『顯揚聖教論』との立場に従う。『中辺分別論』の註釈は『中辺分別頌』の「無の有」が『阿毘達磨集論』や『顯揚聖教論』の空理解に基づいていることを確認させる。

最後に、『中辺分別論釈疏』によれば、「無の有」は空性の内容とあり方とを表す概念である。「無の有」の「無」は「二取の無」を意味し、「有」とは「二取の無」という本性の「有」を意味する。そして、「二取の無」という本性は法性としての空性である。それゆえに、「無の有」とは、法性としての空性の実

在性を認める概念であると結論付けられる。

*略号

P: Peking edition

D: Sde dge edition

T: 大正新修大藏經

Bh/T: *Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyāṭīkā of Sthiramati*, ed. by V. Bhattacharya & G. Tucci, Luzac & London, , 1932.

O: Odani edition: 小谷信千代『虚妄分別とは何か：唯識説における言葉と世界』第3部校訂テキスト, 法蔵館, 2017.

St: Richard Stanley, *A STUDY OF THE MADHYĀNTA VIBHAGĀ-BHĀṢYA-ṬĪKĀ* (The Austrarian National University, 1988)

「菩薩地」: *Bodhisattvabhūmi: a statement of whole course of the Bodhisattva*, ed. by U. Wogihara, Seigo Kenkyukai, 1936; repr. Sankibo Buddhist Book Store, Tokyo, 1971.

『阿毘達磨集論』: *Chos mngon pa kun las btus pa; sDe dge edition of Abhidharmasamuccaya*, D4049, ri 44b1-120a7.

『中辺分別頌』: *Madhyāntavibhāga-kārikā*. See *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*.

『中辺分別論』: *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: a Buddhist philosophical treatise*, ed. by Gadjin Nagao, 鈴木學術財団, 1964.

『中辺分別論釈疏』: *Madhyāntavibhāgaṭīkā: exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda*, ed. by Susumu Yamaguchi, 破塵閣, 1934; repr. 鈴木學術財団, 1966.

『大乘莊嚴經論』: *Mahāyānasātrālamkāra-bhāṣya. Mahayana-Sutralamkara: expose de la doctrine du grand vehicule | Asanga*; edite et traduit Dapres un manuscrit rapporte du Nepal par Sylvain Levi, Tome I Texte, Bibliotheque de l'etude des hautes etudes, Shanghai, 1940.

『經莊嚴註疏』: *mDo sde rgyan gyi 'grel bshad; sDe dge edition of Sātrālamkāra-vtibhāṣya*, D4034, mi 1b1-283a7; tsi 1b1-266a7.

『明句論』: *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, ed. by Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica 4, St.-Petersbourg, 1907.

『中觀莊嚴教示』: *dBu ma rgyan gyi man ngag; sDe dge edition of Madhyamālamkāropadeśa*, D4085, hi 223b2-231a7.

『般若波羅蜜多優婆提舍』: *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag; sDe dge edition of Prajñāpāramitopadeśa*, D4079, hi 133b7-162b1.

『般若燈論』: *dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron ma; sDe dge edition of*

Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti, D3853, tsha 45b4-259b3.

『中観心頌』: *dBu ma'i snying po'i tshig le'ur byas pa; sDe dge edition of Madhyamakahrdayakārikā*, D3855, dza 1b1-40b7.

*参考文献

李学竹・加納和雄

2017 「梵文校訂『牟尼意趣莊嚴』第一章 (fol. 58r5-59v4): 『中観光明』四諦説三性説箇所佚文」, 『密教文化』238, pp. 7-27.

井上 ウィマラ

2010 「『小空經』における空の実践構造について」, 『印度学仏教学研究』58-2, pp. 201-206.

海野孝憲

1966 「弥勒の唯識説にみられる空性(sūnyatā)の用例とその意味について」, 『印度学仏教学研究』15-1, pp. 98-104.

1970 「Ratnākaraśāntiと「中辺分別論」」, 『宗教研究』43-3, pp.66-68.

1984 「Madhyamakālaṃkāropadeśaの和訳解説」, 『名城大学人文紀要』20-1, pp. 1-22.

1983 「Prajñāpāramitopadeśaの和訳解説」, 『名城大学人文紀要』29-1, pp. 1-24.

相馬一意

1986 「『菩薩地』真実義章試訳」, 『南都仏教』55, pp. 105-126.

斎藤 明

1998 *Bhāṣya and the Madhya(anta)vibhāga/-bhāṣya*, 『印度学仏教学研究』46-2, pp. 201-206.

2007 「『中観心論』Madhyamakahrdayakārikā 及び『論理炎論』Tarkajvālā, 第5章「瑜伽行派の真実〔説〕の〔批判的〕確定」(Yogācāratattvaviniścaya) 試訳」, 『大乘仏教の起源と実体に関する総合的研究—最新の研究成果を踏まえて—(科学研究費補助金(基盤研究(B)(2))研究成果報告書)』.

高橋晃一

2005 「『菩薩地』「真実義品」から「摂決択分中菩薩地」への思想展開: vastu概念を中心として」, 『インド学仏教学叢書12, 山喜房佛書林.

長尾雅人

1968 「余れるもの」, 『印度学仏教学研究』16-2, pp. 23-27.

1978 「空性における「余れるもの」」, 『中観と唯識」, 岩波書店, pp. 542-560.

阿理生

1984 「瑜伽行派の空性と実践」, 『哲学年報』43, pp. 55-90.

水尾寂芳

1983 「瑜伽行学派における空性説の展開」, 『待兼山論叢』17, pp. 21-37.

向井亮

1974 「『瑜伽論』の空性説」, 『印度学仏教学研究』22-2, pp. 368-375.

1983 「阿含の〈空〉に対する大乘の解釈とその展開」, 『印度学仏教学研究』 31-2, pp. 300-303.

安井廣濟

1961 『中観思想の研究』, 法蔵館.

横山紘一

1971 「五思想よりみた彌勒の著作—特に『瑜伽論』の著者について—」, 『宗教研究』 45-1, pp. 27-52.